

Manifiesto por el sujeto trascendental*

Javier San Martín

A la memoria de Antonio Rivera

La fenomenología, sobre todo la de Husserl, es una filosofía llena de conceptos chocantes, de esos conceptos que quienes no la conocen, o lo hacen sólo superficialmente, suelen utilizar para rechazarla con escandalizados aspavientos, con los que quieren mostrar que ni merece la pena discutir el tema. Esos aspavientos empezaron muy pronto en la historia del movimiento fenomenológico, quizás incluso ha sido su más frecuente compañía. Pues ya empezó con la pertinaz actuación pública y privada de Heidegger en el mismo momento en que abandonó Friburgo para irse a Marburgo. Su primera lección en Marburgo fue un despiadado alegato contra Husserl, cuya filosofía fue calificada de radicalmente incompetente para hacerse cargo de lo que el mundo de alrededor es, porque este mundo es un mundo práctico, y los análisis de la percepción que Husserl tanto citaba se referían a una percepción ya dada en una actitud propia del científico, por tanto, en una actitud secundaria respecto a la propia de la vida ordinaria. Esa actitud pública de Heidegger era aún más dura en ambientes privados, como hemos ido sabiendo por parte de su correspondencia. Con estos antecedentes y la aceptación masiva de la influencia de Heidegger en Alemania, en una curiosa pirueta histórica, por la que el mismo que, por su implicación con los nazis, era expulsado de su cátedra, se adueñaba en gran medida de la filosofía real, aquellos aspavientos siguieron acompañando a la fenomenología de Husserl a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX.

* Agradezco a Eduardo Álvarez y Tomás Pollán la oportunidad que me han dado de participar en este número editado por el Dpto. de Filosofía de la Autónoma, permitiéndome mantener una colaboración que nunca se interrumpió, pero que no había vuelto a tener lugar desde el fallecimiento de nuestro mutuo amigo Antonio Rivera. Aprovecho este lugar para manifestar en la Autónoma, donde, aunque parezca increíble, no había tenido esta oportunidad, mi sentimiento por aquel fallecimiento. Este texto lo dedico a su memoria. Estoy seguro de que le hubiera gustado leerlo a él, con quien tantas horas compartí, primero en Comillas (Santander), luego en Madrid, después en Friburgo, y luego de nuevo en Madrid; hablando, primero, de Malebranche, luego de fenomenología, política, música, poesía —que, en sus conocidas octavillas, empezaría a escribir compulsivamente a mi vera, en el pupitre que compartíamos en los dos primeros Seminarios sobre *Ser y tiempo* de Wilhelm von Herrmann, en Friburgo de Brisgovia—, y, cómo no, de mujeres, de todo aquello que los amigos de tantos años comparten porque tienen un mundo común que, en gran medida, se recorta del mundo de los otros porque está definido por escenarios que sólo ellos conocen.

Entre nosotros también contribuyó a ello Ortega, seguidor en esto de Heidegger, pues hasta 1929 no deslizó ni una sola objeción explícita a la fenomenología, mientras que una vez que leyera *Ser y tiempo* y, al parecer, fuera avisado por Zubiri, al regreso de éste de Alemania, que lo que contaba en ese país era Heidegger, confesaría, en 1934, que él había abandonado la fenomenología tan pronto como la conoció. ¿Llevó a Ortega esta actitud hasta eliminar de la traducción al alemán de su libro *La deshumanización del arte* uno de sus capítulos más bellos, «Unas gotas de fenomenología»? Cuando en 1934 fue a Alemania, comentó a Fink su objeción básica a la fenomenología, que consistía en que ésta instituía como conciencia absoluta una ficción, un sujeto trascendental que inventaba, porque lo único que tenemos soy yo al que me son las cosas. Fink le debió de responder que ese sujeto trascendental no es el fenomenólogo sino cada uno de nosotros, es decir, que el sujeto trascendental no es la conciencia refleja que es el fenomenólogo, sino la conciencia directa que es la vida de cada uno. Entonces Ortega adaptó el texto en que reproducía la objeción presentada a Fink y que llevaba escrito para un prólogo a *El tema de nuestro tiempo*, a saber, el «Prólogo para alemanes», y suprimió también de la edición alemana ese párrafo. El resultado lo podemos ver en la nota que dedica a la fenomenología en *La idea de principio en Leibniz*, donde el sujeto trascendental ya no es el fenomenólogo sino la conciencia primaria, aunque también a ésta le hace objeciones.

Con todos estos antecedentes es normal que los discípulos de Ortega, en mi opinión nuestro fenomenólogo más creativo, y que estudiaron con él cuando ya éste se estaba desmarcando de la fenomenología, prescindieran, siguiendo a su maestro, totalmente de ella, incluso llegaran a decir, como, en el curso de doctorado que dio en la UNED, en su breve paso por esa Universidad, se lo oí a Julián Marías, que de Husserl sólo merecía la pena leer las *Investigaciones lógicas*, porque todo el resto sería inútil.

No es necesario hablar de otros epígonos, ni de otros profesores que, desde un desconocimiento, culpable, porque los datos ahí están, se han dedicado a desinformar.

Ahora, a la altura del siglo XXI, con 38 volúmenes de Husserliana ya en el mercado, uno no sabe si ese escándalo no esconde otra cosa que la pereza de meterse en una filosofía tan hermética que en las Facultades de filosofía se sigue pasando por ella sin tocarla ni mancharla, repitiendo los tópicos que pudieron ser eficaces durante la década de los 20, sobre todo por obra del Heidegger que explicaba en Marburgo y cuyo efecto se continuó a través de Gadamer o Hanna Arendt, con toda la influencia ejercida por ambos. La desgracia de quienes aceptan esa situación es que no pueden menos de reconocer que esa filosofía tan llena de conceptos escandalosos ha estado presente a lo largo del siglo XX en casi todos los pensadores más importantes y significativos de ese siglo. No conocer, entonces, a Husserl, implica tener siempre una laguna en la derivación o inspiración de muchos elementos que están, como decía Martín Santos, en el corazón del siglo XX. Pues bien, el concepto de «trascendental» es posiblemente uno de los más escandalosos de la fenomenología de Husserl. El escándalo viene, en mi opinión, principalmente del carácter abstracto e idealista que puede arrastrar ese concepto desde el kantismo. Y si Husserl lo asume, es porque él se habría vuelto a la estela de Kant.

Hace ya unos cuantos años escribí un artículo que, en una revista francesa, apareció en español; publicarlo de ese modo fue, en mi opinión, una decisión errónea, porque, así, ni lo leyeron los franceses ni los españoles. El artículo tenía una finalidad, digámoslo de esta manera, profiláctica, pues se orientaba a contrarrestar ese carácter abstracto espiritualista del concepto de 'trascendental' aplicado a la subjetividad. Por supuesto, el artículo, que trataba de la *subjetividad trascendental animal*, también tenía un objetivo sustantivo al atribuir igualmente a los animales un rasgo trascendental en su vida subjetiva, en el nivel en que ésta se manifestara y que dependía del nivel biológico del animal de que se tratara.

Con esto ya he indicado los derroteros en que me voy a desenvolver. En el primer apartado expondré brevemente la diferencia entre el sujeto husserliano y el sujeto kantiano. En el siguiente haré ver en qué medida el sujeto husserliano es resultado de la reducción, para explicitar, en los siguientes números, las estructuras básicas de ese sujeto, (3) el sujeto trascendental como carne, (4) la temporalidad, que da una profundidad específica al sujeto humano ya que nuestra temporalidad permite tanto recuperar episodios como proyectarlos al futuro, con lo que tenemos la posibilidad de la historia, de manera que el sujeto trascendental humano es un sujeto histórico (6), aunque antes veremos su rasgo social (5), porque la historia ocurre en el seno de la sociedad; y por fin veremos la inmersión que tiene en un nivel crítico de autorrevisión, en el que se enmarca su carácter moral, la posibilidad de la filosofía y, dentro de ésta, la conversión del yo trascendental en yo fenomenologizante (7).

1. HUSSERL EN LA ESTELA DE KANT

Puesto que mediante el concepto de «trascendental» la filosofía de Husserl se pone, de entrada, en la estela de Kant, deberá comparar el desarrollo concreto de su filosofía con la de Kant. Esto lo hace, por un lado, al estudiar el uso teórico de la razón, al comparar explícitamente su análisis de la estructura de la subjetividad, o de la vida subjetiva, con los de Kant, por ejemplo, al comparar el concepto de conciencia trascendental de Kant, esa que acompaña o puede acompañar a toda representación, con la conciencia trascendental descubierta mediante la reducción. Esta cuestión será, a la larga, uno de los puntos fundamentales de discusión, pues los estudiosos y herederos de Kant en Alemania, los neokantianos, asimilaban la fenomenología a un tipo de neokantismo, y en eso Husserl siempre quiso ser muy claro, anotando el sentido de las diferencias importantes del análisis fenomenológico de la estructura de la subjetividad por parte de Kant y por su parte.

La diferencia fundamental en ambos conceptos estaría en que, en Husserl, el *sujeto trascendental es el mismo que el llamado sujeto empírico*, sólo que depurado de la mirada que lo objetiva y limita a ser un ente en el mundo en el mismo plano que cualquier otro ser. Mientras en Kant el sujeto empírico es el sujeto real que está en intercambio con la naturaleza y en el que se situarían las impresiones, en Husserl no designa tanto una realidad determinada como una vista sobre la realidad. Así el sujeto, conciencia o yo empírico es, en Kant, una denominación, podríamos decir, de una entidad real que se compone, primero, con las cosas, a

cuya acción reacciona en las impresiones, y que luego continúa, al menos funcionalmente, con lo trascendental. Para Husserl, lo trascendental que define la vida subjetiva, el yo o la conciencia, es una perspectiva, por más que sea la fundamental que da sentido a todas las demás, que en realidad son reducciones limitativas de esa perspectiva. Así el sujeto natural empírico se convierte en el trascendental con el cambio de perspectiva que la reducción trascendental conlleva. En Kant podríamos hablar con rigor de dos yoes, el empírico y el trascendental. En Husserl, al contrario, y a pesar de que habla de tres yoes, en realidad, la trinidad egoica es una, porque *no hay más que un yo, el trascendental*, que puede ser visto como un objeto naturalmente determinado, y tendríamos el *yo de la naturaleza*, que en realidad no es yo alguno; o se eleva críticamente sobre sí mismo, y en la fenomenología sería el yo fenomenologizante, que, según Fink, sería el *exponente* del yo trascendental, en el sentido matemático de «exponente», es decir, como un esfuerzo por reduplicarse, para poder ejercer la crítica sobre sí mismo. Pero no voy a insistir más en este punto, aunque ya en él están indicados todos los aspectos claves que deberemos ir desarrollando a lo largo de estas páginas.

2. EL SUJETO TRASCENDENTAL RESULTADO DE LA REDUCCIÓN

La reducción es el concepto más importante de la fenomenología pero es también el peor entendido, sobre todo porque siempre está ligado a la epojé, y del mismo modo que no se entiende ésta tampoco aquélla, y mucho menos su resultado. Quiero empezar indicando que la reducción fenomenológica siempre debe ser entendida desde su sentido latino original o traducido al alemán, y no desde el sentido en que ha derivado en las lenguas románicas. En efecto, en latín «reducere» es un verbo activo de movimiento que implica «llevar a» como *volver algo a su origen*. En alemán esto se traduce muy bien con el verbo *zurückführen* o *zurückleiten*, que hay que traducir como *reconducir*. Este sentido es absolutamente básico para no perderse en la fenomenología, y en nuestro caso para poder entender el estatuto del sujeto defendido por Husserl como el sujeto que hay que poner en el centro de la responsabilidad reivindicada por la fenomenología.

No es fácil en unas líneas, que es de lo que dispongo en este apartado, explicar qué es la reducción, de cara a comprender el sujeto trascendental como resultado de la misma. Puesto que lo he explicado en otros lugares, aquí voy a tratar de ser muy sucinto. En primer lugar, creo que se puede partir del modo en que la fenomenología se inicia como refutación del psicologismo, epistemología que se basa en la consideración de lo humano como un conjunto de hechos, aunque sean hechos cerebrales, de los cuales se puede deducir toda la vida humana combinando el azar y la necesidad, como se llamará un libro de una fecha ya avanzada del siglo XX, pero que podría reflejar el sentido frente al que se levanta la fenomenología. Porque la reducción —ahora en sentido limitativo— de toda la vida humana a hechos imposibilita la comprensión de esa vida. El núcleo del psicologismo está en afirmar que las verdades de la matemática y la lógica residen en los hechos neurológicos, los cuales, a su vez, funcionan o son resultado de otros hechos, en este caso electroquímicos. La fenomenología de Husserl será, ante todo,

una filosofía para refutar radicalmente esa filosofía, que resume sobre todo la cultura generalizada en la segunda mitad del siglo XIX, sacando todas las consecuencias de la refutación del psicologismo.

La primera reacción al positivismo radical que está en juego es la necesidad de respetar cada esfera del ser (*suum cuique tribuere*), pues cada una tiene su propia legalidad, su forma de donación, de verificación y de legitimación. Mas en esa refutación no se ventila sólo una cuestión epistemológica, sino una cuestión antropológica, porque lo que subyace al psicologismo es la ignorancia de lo que la razón supone para la vida humana, pues reducir todo a hechos implica que la razón es un hecho, y como hecho podría ser de otro modo, lo que implica, por tanto, que no hay realmente razón porque ésta incluye una legitimidad ni arbitraria ni subjetiva. Por eso, el esfuerzo de la fenomenología no es sino la *reconstrucción del sujeto racional*, el único capaz de hacer ciencia, pero más allá de la ciencia, el único sujeto moral y político capaz de organizar la vida social basándose en otro elemento distinto que la fuerza.

Pero la razón y los objetos ideales lógicos y matemáticos, independientes respecto a los hechos cerebrales, se dan o aparecen en la vida humana. ¿Cómo es o tiene que ser esta vida para que en ella puedan darse experiencias que tienen ese rasgo trascendente en relación con los actos mismos en que se dan? Con esta pregunta iniciamos la consideración del *modo de ser el ser humano* que va a ir descubriendo la fenomenología. Porque lo primero que descubre es que toda vida humana consciente, en la única en que se dan esas objetividades, o las proposiciones que constituyen la ciencia, y a las que aplicamos rasgos de racionalidad, por tanto, que no pueden ser rechazadas impune y arbitrariamente por los colegas sin ser éstos expulsados de la colectividad de la respectiva ciencia, es una vida «intencional», que siempre está abierta al otro elemento, que toda conciencia es conciencia-de, o conciencia intencional, por tanto, que todo objeto se da en una conciencia o tipo de experiencia. El esfuerzo del primer Husserl fue describir los objetos ideales lógicos y la experiencia del sujeto en que se dan esos objetos.

Pero pronto surge la pregunta por el tipo de sujeto que puede ser el sujeto de esa experiencia, porque el ser humano es un ser determinado por su cultura, por su sociedad, por su historia, en definitiva, es a la vez que sujeto de las verdades lógicas y matemáticas, un sujeto histórico que interactúa en su mundo, y que es influido por éste, justo, en cierta medida, el sujeto que el psicologismo había tomado como punto de partida. Y éste es el problema que quiere resolver la fenomenología, y más allá de ella, la filosofía, la contraposición entre la realidad fáctica de la instalación del ser humano en la vida, que viene determinada por una cultura diversa, que lleva a una diversidad de opiniones, una διαφωνία τῶν δοξῶν, y la experiencia, que se instaura en Grecia, de pensar y proyectar un pensamiento o una ciencia común para todos los mortales. Dada la característica de la conciencia de ser intencional, y el correlato de esta intencionalidad, de darse siempre como correlato de una conciencia, al sujeto diversamente determinado de la diversidad de opiniones (a eso que decía Jenófanes, de que para unos los dioses son negros y para otros tienen los ojos azules) debe acompañar un sujeto de la verdad capaz de trascender esa diversidad y pensar algo común.

Para despejar esta problemática Husserl introduce dos consideraciones más. Una la forma en que cada objeto se da en la vida de experiencia, no de manera

aislada sino en el seno de un movimiento que lleva, de manera explícita o implícita, de una forma de darse las cosas a otra; de una perspectiva a otra; o de un modo imperfecto a otro más perfecto. Así, de forma distinta a como Brentano consideraba la intencionalidad propia de actos de conciencia, para Husserl la intencionalidad es una cualidad que lleva a los actos de conciencia desde un principio o una forma imperfecta a una forma más perfecta. El concepto de intencionalidad de Husserl insiste más en este carácter de movimiento que tiene la intencionalidad. Eso significa que un acto no es algo dado o completo desde el principio, sino que es un momento de un movimiento mucho más amplio que en última instancia es la vida misma del ser humano¹, pues sólo en ella se dan actos concretos, que toman su sentido de la integración en la misma. Por ejemplo, si decido ir al cine, lo hago en el contexto de que tengo un tiempo de ocio o diversión, que se me ha abierto en el conjunto de mi disponibilidad laboral, que, a su vez, está íntimamente vinculado con el modo en que he decidido orientar mi vida. Así pasa Husserl de los actos de la conciencia intencional a la vida humana como un conjunto.

Una vez enfrentado con la vida humana, caben dos descripciones de la misma, o la vida humana como algo objetivo, dado en el mundo, y la vida humana o sus dimensiones como algo subjetivo, es decir, como algo vivido. No se puede abordar, sin embargo, de modo inmediato esta descripción, pues para ello habría que eliminar, antes, todo compromiso con la perspectiva objetiva, —pues ese compromiso podría imponer modelos que no proceden de la experiencia directa que tenemos de nosotros— y limitarse a la subjetiva. Esta diferencia la comprueba Husserl en el estudio del tiempo de la vida objetiva, medido por el reloj o el sol, y el estudio del tiempo vivido, tan diferente éste del anterior, pues mientras los minutos de una espera difieren profundamente de los de gozo, en el reloj tienen la misma duración.

Aquí introduce Husserl la idea de actitud como el modo en que esa vida subjetiva se halla, de manera que cada objeto tiene sentido en el seno de una actitud. Así, la comprensión de un objeto matemático se da en el seno de la actitud en la que enfocamos el mundo de esos objetos. Si estoy leyendo, estoy en el mundo *cuasi* real de esa novela, sólo en el cual el mundo fingido tiene vigencia. Pero por debajo de todas esas actitudes posibles hay una actitud fundamental que las unifica a todas, la que Husserl llama *actitud natural*, por la cual estamos siempre referidos a un mundo real. Pues bien, a este mundo real parecen referirse las aseveraciones de los científicos, entre ellos, los psicólogos, tomándolo como el mundo determinante y punto de partida de la vida subjetiva, que es concebida como una reacción o, en el mejor de los casos, como un reflejo de ese mundo. Así se juntan las dos vertientes que hemos detectado antes, el hecho de estar determinados por ese mismo mundo al que pertenecemos, y la presencia en nuestra vida de elementos cuyo sentido muestran una independencia respecto a ese mundo. Por

¹ Este carácter de movimiento implícito en la intencionalidad husserliana aparece en la distinción, propia de las *Investigaciones lógicas*, entre mención y cumplimiento. La intencionalidad aparece primero como una mención de algo tendiendo hacia el cumplimiento de esa mención, hacia la posesión de lo inicialmente sólo mentado. En segundo lugar, aparece en la inserción de la intencionalidad en el tiempo de la conciencia, cada acto es un momento del tiempo, por tanto, un momento de la vida, lo que aparece en los análisis del tiempo de 1904/05.

eso, como hemos visto en el caso del tiempo, la descripción de la vida subjetiva en que se dan los objetos del mundo exige romper con la visión de que ese mundo nos determina, con la visión de un mundo dado en la experiencia que marcaría las líneas de comprensión de aquellos elementos de la vida que muestra una independencia en relación con el mundo. Esto es lo que Husserl llama la *epojé*, que aplica a la actitud natural. Porque así como la actitud del matemático tiene como correlato el mundo matemático, la actitud natural tiene como correlato el mundo de la actitud natural, por el cual siempre estamos en un mundo. La *epojé* consistiría en poner entre paréntesis este mundo de la actitud natural, como podríamos poner entre paréntesis el mundo de los matemáticos para examinar cómo está conformada la actitud de los matemáticos.

Con esto nos quedamos reclusos en la vida subjetiva en que se da el mundo, de manera que lo único que hemos perdido es el que el mundo sea el referente último, para quedarnos con la experiencia en que se da ese mundo, y con el mundo tal como se da en la experiencia. Me queda toda mi experiencia con la multiplicidad de sus actos y formas y el mismo mundo de la experiencia que nos aparecen entre comillas, como el lógico cuando pone un ejemplo lo pone entre comillas para indicar que ese ejemplo no pretende definir ningún argumento de la realidad. En esta experiencia, mientras estamos en la *epojé*, tampoco seguimos el movimiento intencional que lleva a un mundo real, sino que lo mantenemos, en cuanto a su pretensión, en un rasgo de *neutralidad*. De ese modo conseguimos establecer una diferencia muy importante entre un mundo real independiente de la vida humana y un mundo dependiente de ella, porque sus líneas de significado son claramente dependientes de esta vida. Una tarea fundamental de la fenomenología es describir esa vida subjetiva en la que se da un mundo dependiente de la misma.

Pero Husserl no se queda en este paso, que sería el primero, porque esa diferencia entre el mundo real y el mundo de la experiencia —que sería el mundo de la representación—, nos impide pensar en una *fenomenología de la razón*, porque la razón no se refiere a mis representaciones sino a la realidad. Cuando hablo de cuestiones de la razón, siempre estoy trascendiendo mi perspectiva subjetiva, aludiendo a una perspectiva común de todos. Tener razón en relación con algo no es estar en una mera opinión equiparable a otra opinión, sino estar en lo que las cosas son en realidad, en que aquello respecto a lo que tenemos razón es en ese sentido, en el sentido que yo creo; por tanto, que no estoy encerrado en mí porque la razón implica que todos participamos del mismo acceso a lo que las cosas son. Por eso, la pretensión con que la fenomenología había empezado debía llevarla a un paso ulterior. Es lo que Husserl ejecuta con lo que llamará la *reducción fenomenológica*.

Husserl osciló inicialmente en la comprensión del sentido de la *epojé* y la reducción, incluso consideró como una etapa de la fenomenología la descripción de la vida subjetiva como la descripción de una vida en la que se constituye la representación del mundo entre paréntesis, el mundo recuperado por la *epojé* del mundo real. Pero pronto cayó en la cuenta de que tenía que profundizar en esa diferencia pues, si describimos las vivencias concretas que se dan en esa vida, nos encontramos con las primeras y básicas vivencias, que son las percepciones, por las cuales estamos abiertos al mundo, con lo que están dotadas de unas caracte-

rísticas en las que anida la vivencia de la razón, de manera que, siguiendo el análisis de esas vivencias, lo que hace Husserl en la última parte de sus *Ideas*, llegamos a una *fenomenología de la razón*, en la que se encuentra realmente el *sentido filosófico de la fenomenología*.

Es posible que este sentido pase desapercibido a quien lea directamente ese libro, incluso al propio Husserl le costó mucho llegar a alcanzar plena claridad en este tema, sobre todo porque el tema de la razón estaba muy vinculado a otro punto, que nos va a situar en una nueva pista sobre el modo de ser del sujeto que es el correlato, en la parte subjetiva, por un lado, de los objetos ideales de la matemática y la lógica, y, por otro, de los objetos descubiertos en el análisis de la percepción, de las cosas percibidas. Porque tanto los objetos matemáticos y lógicos como los objetos percibidos tienen en común el *interpelar a todos*, por lo que su sujeto es un *sujeto intersubjetivo*. Ahora bien, la intersubjetividad es un problema escasamente estudiado en la filosofía hasta Husserl. Y ahí encontró Husserl un obstáculo que le llevó muchos años resolver de manera satisfactoria.

En efecto, la reducción parecía encerrarle en el sujeto individual, por tanto en la representación particular del mundo, frente a la cual se perfila el horizonte del mundo como realidad a la que todo pertenece. Por otro lado, el análisis de los objetos matemáticos y lógicos y la percepción nos ponen ante un horizonte común para todos, por tanto, que trasciende la representación del mundo, para situarse en el mundo real. Pues bien, la profundización en el sentido de la reducción llevará a Husserl a descubrir el sentido filosófico de la misma, por tanto, su contribución a resolver el problema que la fenomenología se había planteado, el *problema de la razón*, al constatar que aquella diferencia entre una representación particular del mundo y su realidad era una distinción que no podía ser entendida en el sentido clásico de la Edad Moderna, que aparentemente subyacía al primer planteamiento de la epojé y la reducción; porque, si se profundiza en esa diferencia, se constata que no es posible separar representación y realidad, porque no se puede pensar en una representación de la realidad si previamente no se está en el horizonte mismo de la realidad. Mas el horizonte de la realidad, el interpelado por los objetos matemáticos y lógicos así como el descubierto en los análisis de los actos perceptivos, pone de manifiesto que la representación particular sólo existe en un horizonte común intersubjetivo.

Entonces Husserl tomará conciencia de que lo que, en la epojé, se había puesto entre paréntesis era el convencimiento de la actitud natural de que el mundo es una *realidad absoluta que existe de un modo independiente de la vida subjetiva en la que tenemos conciencia de esa realidad*, para reducirme a la realidad tal como se da y se puede dar en la experiencia; y, segundo, como ésta es la única de la que yo o nosotros podemos hablar, la consecuencia de la epojé es que *toda realidad es re(con)ducida o llevada a la vida subjetiva* sólo en la cual la realidad tiene sentido porque sólo en esa experiencia aparece el mundo.

Esto y no otra cosa es la reducción trascendental, que denota el realizar esa operación por la cual invertimos la perspectiva, para, en lugar de vernos a nosotros en la realidad mundana, vemos la realidad mundana como la realidad dada en nuestra vida subjetiva, viendo *esta estructura, vida subjetiva-realidad mundana, como la estructura absoluta*, es decir, como el principio sólo a partir del cual se puede iniciar cualquier análisis y planteamiento filosófico, porque más allá ya no

se puede ir; eso significa que esa estructura es inderivable, porque todo se deriva de ella, en esa medida, es absoluta, y el sujeto que es una parte de esa estructura absoluta es un *yo trascendental* porque está más allá de cualquier especificidad que se quiera marcar en esa estructura. El yo es, entonces, el polo subjetivo de referencia de esa estructura, como el mundo es el polo objetivo de ese polo subjetivo. Pero este yo nos sale ya de este periplo rodeado de un rasgo intersubjetivo, en una urdimbre intersubjetiva; el yo está en un contexto social sólo en el cual los problemas de la razón que han puesto en marcha la fenomenología tienen sentido.

En un texto de los años veinte Husserl vincula el pleno desarrollo de la reducción, por un lado, a la superación de la diferencia entre representación del mundo y el mundo, y, por otro, pero de modo correlativo, a la comprensión de que la subjetividad trascendental es una intersubjetividad, por tanto, a la ampliación de la reducción practicada sobre la subjetividad individual a una reducción «intersubjetiva»². Sólo entonces se comprende que el mundo primero que aparece como mundo particular es el mundo real al que todos nos remitimos como nuestro horizonte de realidad.

Con esto, puedo utilizar dos pasajes de Ortega y Gasset para exponer el sentido de este paso de la fenomenología, pues lo importante es lograr entender que el mundo, la realidad es una realidad que sólo tiene sentido en la vida subjetiva, como el bosque del que Ortega habla en las *Meditaciones del Quijote* sólo tiene sentido en la vida humana, pues fuera de ella, como conjunto de árboles, no es bosque, ya que éste es esa entidad misteriosa, profunda y latente que nunca puede ser llevada a patencia total, porque siempre está más allá de los árboles presentes. El otro pasaje lo tomo de *El tema de nuestro tiempo*, donde Ortega propone que «La reducción o conversión del mundo a un horizonte no resta lo más mínimo realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal» (OC, III, 202; [05], III, 616).

El correlato de ese mundo no es otro que el yo en cuanto yo trascendental, porque no es el yo ordinario que es una parte de ese mismo mundo, sino el yo que se sitúa en la contraparte de ese mundo. Una pregunta muy importante es en qué medida esa contraparte es un yo, una vida, una perspectiva egoica. Justo porque estamos hablando del yo y porque inicio la reflexión yo, tengo que denominar a esta contraparte un yo, pero a lo largo de nuestro recorrido veremos la complicación de este yo, porque, si es cierto que soy yo el que inicia el movimiento reductor, en el sentido explicado, descubriendo en mi vida mundana una subjetividad correlativa, en la parte subjetiva, del mundo, también es cierto que esa contraparte descubierta es descubierta en términos mucho más amplios que los del estricto yo. Por eso, una vez que hemos llegado a este punto, debemos inten-

² Dada la importancia de este texto, doy aquí su referencia. Para aligerar el texto, he evitado interrumpir al lector con citas continuas, ya que en mis trabajos he documentado suficientemente todo lo aquí expuesto. El texto aludido es sin embargo central en mi interpretación y por eso lo cito. Se trata de un texto publicado en *Erste Philosophie II*, 480, clave en mi lectura de Husserl. El texto, publicado como Beilage XXX, tomado del manuscrito B II 15, procede aparentemente del año 1924. El título, escrito por Husserl con lápiz azul y subrayado con lápiz rojo, es: «Sobre la supuesta dificultad de que manteniéndose en la ἐποχή 'nunca se retorna al mundo'».

tar reconstruir todos los aspectos que podamos ir viendo en ese «yo» trascendental, para dotarle de todas las características que se nos vayan mostrando. No olvidemos que la reducción se daba en la consideración del carácter social de ese yo, rasgo sobre el que volveremos posteriormente.

3. ESTRUCTURAS DEL SUJETO TRASCENDENTAL: LA CARNE

Con las consideraciones anteriores hemos avanzado mucho. Es cierto que hemos quemado muchas etapas de la reflexión de Husserl, etapas que él fue conquistando lentamente. Hay una, por ejemplo, que sus amigos, intérpretes y alumnos sólo comprendieron en fecha relativamente tardía. Pues, en la primera fenomenología, el yo trascendental era una especie de polo vacío y puro de la estructura que hemos expuesto. Pero en las *Meditaciones cartesianas* ese sujeto aparece como un *sujeto de hábitos*, lo que Roman Ingarden, que había estado muy cercano a Husserl en la etapa de Gotinga (1901-1916), en la que el yo aparece como ese yo puro, se lo recuerda expresamente como un gran avance. Pero en realidad Husserl siempre había debido de saber que el yo no era sólo ese yo puro, punto de la iniciativa, sino algo mucho más complejo porque se presenta con una densidad distendida hacia el pasado y hacia el futuro, porque, si algo es el yo, es temporal. Este rasgo de la temporalidad es el primero que analiza Husserl, antes incluso que la reducción, hasta el punto de fraguar la epojé, en 1904, al exigirse cambiar la mirada del tiempo objetivo al tiempo subjetivo. Pero en las *Ideas II*, que es el segundo tomo de las *Ideas* de 1913, pero que Husserl no llegó a publicar ni a pulir totalmente de cara a una publicación, podemos encontrar un hilo conductor más interesante para descubrir el modo de ser de esa densidad del yo, por tanto, para describir las estructuras del yo trascendental.

Es posible que algún entendido nos recuerde que ese texto, las *Ideas II*, no valdría para este objetivo porque en él se trata de análisis constitutivos de la experiencia del yo en el polo objetivo, y no de análisis del yo en el polo subjetivo. En efecto, Husserl, una vez que, en el tomo I de las *Ideas*, ha expuesto las estructuras generales de la conciencia y de la fenomenología de la razón, se apresta, en el tomo II, a analizar la vida humana que aparece en la conciencia, por tanto, el ser humano, en su unidad de cuerpo y alma, y en su aparición como persona, así como los productos en que la persona vive, es decir, la cultura o el mundo espiritual. Todo esto es cierto, pero no se puede olvidar que la reducción nos muestra que el yo descubierto en ella como polo subjetivo de la estructura absoluta de experiencia del mundo es el mismo yo que aparece en el mundo, sólo que despojado de la interpretación que de él hacemos de ser una parte del mundo sometida a la causalidad mundana; porque ese yo, en esas condiciones, no puede ser el sujeto de la verdad y la razón. Una vez constatado que ese ser sujeto trascendental es el mismo que el ser humano que aparece en el mundo, hasta el punto de que la práctica de la reducción no se comprenderá (o no será ejecutada) si el ser humano mundano no es reconducido al ser trascendental, —y esa es una usual definición husserliana de la reducción— en ese momento los análisis de *Ideas II* sobre el ser humano se convierten en análisis también del sujeto trascendental, es decir, del yo que, mediante la reducción, hemos descubierto en el ser humano.

Pues bien, la primera constatación, absolutamente clave en la fenomenología husserliana, y más allá de ella, en el movimiento fenomenológico, es que el mundo correlato en la estructura absoluta es un mundo correlato de un ser animal, por tanto, que no se trata del mundo de la física, del mundo de la *res extensa* cartesiana, sino de un mundo con predicados procedentes de su *correlación con un animal*, por tanto, un mundo de luz y sombras, en consecuencia, de colores, envuelto en aromas, habitado por sonidos, resistente a mis pies, aunque también hay partes de él en las que puedo penetrar, que por tanto no me son resistentes. Y todo porque la parte subjetiva de ese mundo, es decir, yo, soy ante todo un *cuerpo carnal*, una carne, y el mundo que se me da a mí como yo carnal es un mundo, ante todo, animal, porque yo soy, en primer término, un cuerpo o un yo corporal dotado de campos de sensibilidad, es decir, de lugares extensos en los que se dan sensaciones de al menos tres tipos.

El primer tipo de sensaciones se refiere a aquellas en que aparece el contacto con el mundo o la resistencia del mundo. Estas sensaciones aparecen en los lugares del cuerpo que tocan el mundo, los pies, las posaderas y los muslos cuando estoy sentado, y los brazos, si me apoyo en una mesa. Hay otros lugares en los que siento el contacto de la ropa, si es o no holgada. Toda mi carne está así dotada de un campo sensorial táctil que lo acompaña por todo, porque si me tiendo, cambiarán los lugares de la aparición de esas sensaciones para extenderse a todo lo largo de mi cuerpo, en los lugares en que tocan las sábanas, por ejemplo, de la cama, o del sofá en que descanso. Estas sensaciones son así sensaciones que están por todo el cuerpo y por eso se llaman *ubiestesias*, que es como Antonio Ziri3n ha traducido la palabra husserliana *Empfindnisse*.

Hay otras que dan a la carne un contenido de placer o displacer, es decir, de sentir mejor o peor, de agrado o desagrado, de bienestar o malestar, todas esas sensaciones, muy variadas, de diverso alcance y localizaci3n que van desde la sensaci3n de calor o fr3o en grados diversos —desde s3lo sentir el calor o el fr3o sin que sea desagradable o agradable, hasta deslizarse claramente al lado del bienestar cuando el calor es agradable, o del malestar incluso fuerte desagrado, o dolor cuando molesta—, a otro tipo de sensaciones, por ejemplo, ya el dolor, que afecta a una parte del cuerpo, en varios grados, desde una ligera molestia, hasta un dolor que no puedo olvidar y que lleva mi atenci3n continuamente a 3l. En todos estos casos hablamos de sensaciones *cenest3sicas*, en una gama ampl3sima, en todas las cuales aparece el cuerpo como entidad propia, no dotado de una peculiaridad de la que enseguida hablaremos y que se manifiesta en las primeras sensaciones, de ir al mundo. En las que ahora consideramos el cuerpo aparece en s3 mismo, pero es un aparecer muy peculiar porque en 3l est3 la objetividad y la subjetividad, en el fr3o el cuerpo siente el fr3o y est3 fr3o. En el dolor el cuerpo o mejor una parte del cuerpo duele, en ella est3 el dolor, no hay, en principio e inmediatamente, transcendencia hacia otra cosa.

Por fin tenemos otra serie de sensaciones propias del cuerpo en las que el cuerpo aparece en movimiento, pero un movimiento iniciado desde m3 mismo, no un movimiento iniciado por otros. Por ejemplo, si muevo mi brazo para alcanzar alguna cosa, apenas siento la m3nima pesadez del brazo al levantarlo, s3lo si me detengo a analizarlo, o s3lo si fuerzo el movimiento para alcanzar algo un poco lejano siento cierta tensi3n, m3s que en el brazo, en el pecho o las articula-

ciones del hombro. Lo mismo al andar, puedo apenas sentir el movimiento, sólo si el andar pasa a ser un andar esforzado puedo sentir el movimiento, o si ando en una fuerte pendiente, me puede costar un esfuerzo levantar la pierna para dar el próximo paso, puede la pierna pesar demasiado, o mejor, el cuerpo pesa demasiado, como cuando subo muchas escaleras, siento entonces los músculos del muslo haciendo el esfuerzo de levantar el cuerpo al nuevo peldaño. Todas estas diversas sensaciones, que llamamos *cinestésicas*, dan otro contenido al cuerpo, a la carne, pero un contenido muy peculiar porque de estas tenemos dos vistas o dos percepciones, una la externa, el movimiento del cuerpo lo percibo tanto yo como cualquiera que me vea, pero tiene otra vista interna, porque sólo cada uno las puede vivir, por ejemplo, la tensión de los músculos a que antes me he referido, en mi caso, sólo yo la vivo.

En realidad, todas las sensaciones que he descrito son sensaciones íntimas, sólo cada uno las siente, lo mismo que el placer sexual, que es un tipo de sensación cenestésica, sólo cada uno lo siente, incluso el placer orgásmico, tan radicalmente diferente entre los hombres y las mujeres que es imposible para los hombres tener acceso al placer orgásmico de una mujer. La carne goza de *intimidad epistémica*, sólo cada uno es testigo de su carne.

Eso no quiere decir que estemos encerrados en la carne, y así abordo el punto a que antes me refería. La carne, además de esa intimidad epistémica por la que ella misma está presente a sí misma, tiene una doble vertiente de comunicación, una dada por las sensaciones táctiles primeras, pues las ubiestesias táctiles conectan la carne con el mundo, además la conectan en un plano de igualdad, la superficie que toca el mundo es una continuidad con la superficie del mundo. Entre la carne y el mundo hay una continuidad que hace que la carne misma aparezca como parte del mundo, siendo por tanto un cuerpo mundano. Pero, además, la carne expresa multitud de sensaciones que en ella ocurren. La mayor parte de las sensaciones cenestésicas se reflejan en el rostro. El rostro es, como acertadamente decía Ortega, un semáforo de señales de lo que ocurre en la carne. Por supuesto, el esfuerzo, la atención, concentración, todo lo que sucede en la intimidad epistémica carnal tiene o puede tener acompañamiento en el rostro, por lo que la intimidad epistémica indudable no supone un cierre, sino todo lo contrario, de entrada está abierta al mundo. El llanto y la risa son extremas manifestaciones expresivas primarias del ser humano, que no son sino una modulación genética de la forma en que otros mamíferos expresan sus sensaciones cenestésicas extremas, por ejemplo, el hambre.

Mas ¿se queda el cuerpo en ese contenido que hemos visto, o se integra en una unidad superior que le orienta en una u otra dirección, y que recorta y crea unidades en el mundo? Efectivamente, el mundo dado por el cuerpo es una base de resistencia que soporta al propio cuerpo dándole asiento y, lo que es más importante, seguridad, de manera que nos sentimos firmes en el suelo, hasta el punto de que cualquier variación en este aspecto provoca la mayor conmoción de lo cenestésico y, en consecuencia, de lo cinestésico. Pero eso no es normal, incluso puede darse el caso de que casi nunca o nunca hayamos tenido esa sensación. Lo normal es que, sobre la confianza de la seguridad de mi asentamiento firme en el mundo que nos sostiene, vayamos estableciendo direcciones en el mundo, primero, orientadas por el propio cuerpo: arriba, abajo, enfrente, detrás,

a la derecha, a la izquierda, siendo siempre el cuerpo carnal presente el punto cero; luego, orientadas por la sociedad y la cultura. Aquí es donde había que situar la primera sección de las *Ideas I* de Husserl, porque ese mundo abierto por la vista y el oído, pero que está dotado de la seguridad que le da el sostener el cuerpo, es un mundo cuyo significado se nos ha dado con la lengua, porque al aprender a hablar hemos aprendido mucho más que sólo a hablar, hemos aprendido las diversas unidades que pueblan el mundo, pero sobre todo hemos aprendido a tener conciencia de esas unidades en los momentos también recortados de la vida consciente en la que el cuerpo, la carne siempre está ahí dándonos acceso a esas unidades, porque ese mundo es un *mundo clasificado*.

Llamamos generalmente percepciones a esos actos en que se dan las cosas concretas o su conjunto, el mundo. Mas una percepción humana está animada de la característica de la vida humana de ser intencional, eso quiere decir que cada momento está en un movimiento hacia otro, que implica esas otras posibilidades de acceder a otros momentos, de manera que siempre se muestra una multiplicidad real o posible frente a mi cuerpo, que siempre está detrás de cada percepción, y la vida consciente en que aparecen esas unidades y multiplicidades enmarcadas, por lo general, o en la constitución del contenido del mundo, o en las acciones en que se enmarcan las mismas. Pero respecto a esas unidades muchas veces hay que tomar decisiones, por ejemplo, ponerlas al alcance de nuestro cuerpo, mas esas decisiones las toma siempre no el cuerpo físico, ni siquiera ninguna de las dimensiones que aparecen en la densidad de la carne, sino un *polo de iniciativa*, lo que llamaremos el yo, porque, iniciada el habla, siempre lo designaremos con un deíctico de este tipo, que designa al hablante, es decir, a mí que hablo (o escribo). En realidad, en todo lo que hasta ahora hemos dicho siempre esta presente ese polo de la iniciativa, frente al cual se desatacan las diversas sensaciones de la carne, que pertenecen a ese polo de iniciativa, sin que se identifiquen con él totalmente. Pero siempre son sus sensaciones, su dolor, su bienestar o malestar, y nunca el de otro, porque la intimidad es suya, él sólo es el testigo de esas sensaciones y quien se expresa en el cuerpo, hasta el punto de ser el cuerpo carnal propio como la envoltura del yo, en el que el yo vive, se mueve, y que utiliza como un medio para ajustar sus percepciones, su atención y lograr su objetivos.

Ese polo toma decisiones frente a las incitaciones del contorno, sigue las sugerencias y ante las dudas o incertidumbres si una cosa es esto o lo otro, que surgen muy pronto en la vida, toma decisiones o partido por una cosa frente a otra. La vida presente, que es radicalmente corporal, es además una iniciativa de orientación y toma de partido por unas opciones frente a otras. Si llamamos *pasividad primaria* a lo que se me ofrece del mundo en una idealmente primera inspección del mismo, cada acción que inicio será una *actividad primaria*. Pero esta actividad primaria, una vez tomada, quedará como parte de la toma de decisiones que determinará otras actividades posteriores, respecto a las cuales ya será pasividad porque la actividad es la de ese primer momento. Pero para esto debemos ver otra característica de la vida. Pues hasta ahora sólo hemos visto destacarse la *carnalidad* y el *momento de la iniciativa* en la carnalidad como punto de referencia siempre presente en la carnalidad y respecto a la cual incluso la aparición del dolor en una parte del cuerpo se da como una contraparte que se enfrenta en una cierta medida, pero que no puedo arrojar fuera porque me duele a mí. Es muy peculiar

esta estructura dual en que consiste la experiencia del cuerpo carnal, porque por un lado es obvia una diferencia entre la iniciativa, entre el yo y la carne, pero por otra la unidad es absolutamente indisoluble. Si me duele una muela, mi consciencia está poblada por el dolor, hasta el punto de que ese poblamiento puede impedir cualquier otra iniciativa, pero no identificaré nunca mi yo consciente con ese dolor, ni con una sensación, porque las sensaciones siempre se dan en una parte, mientras que el yo no tiene localización directa ninguna. Sólo la tiene indirecta, a través del cuerpo carnal, pues de esa manera puedo decir con sentido que yo estoy aquí.

Ahora bien, las decisiones que tomo en relación con el mundo afectan a la propia carnalidad pero también a la iniciativa porque la encauzan. Si aprendo a *manejar* unas tijeras —la única forma de *conocer* unas tijeras—, tal aprendizaje me pertenece y determinará en adelante mi iniciativa, es decir, determinará el yo; pero también pertenece a mi cuerpo carnal, porque en ese aprendizaje está implicado mi cuerpo cinético, es decir, en cuanto movimiento, por lo que es él el que además aprende cómo debe manejar las tijeras, que una cosa, por ejemplo, el ojo del mango de las tijeras, tiene estas implicaciones, que es así para meter el dedo en él, y que se maneja de un modo y no de otro, y todo eso queda retenido en la propia vida consciente. Pero para profundizar en estos aspectos se requiere un conocimiento previo de un rasgo propio de la vida, que no es otro que la temporalidad.

4. LA TEMPORALIDAD DEL SUJETO TRASCENDENTAL

El sujeto trascendental descubierto por la reducción en el ser humano empieza por el cuerpo carnal. De este cuerpo, en sus dos dimensiones, hemos descubierto tres niveles fundamentales que van a determinar los tres modos de ser de la vida subjetiva. Hemos hablado de un nivel de sensaciones que conectan el cuerpo con el mundo, el tacto, sin que en ella haya otro nivel de profundidad, el cuerpo se hace presente en el propio contacto, dándose la resistencia. Podríamos hablar de un nivel puramente teórico porque parece no tener otra función. Luego hemos hablado de un nivel *cenestésico* en el que el cuerpo aparece lleno, con sensaciones que nos dan placer o displacer, en varia medida, y repartido de diversos modos en el propio cuerpo. Tenemos, aquí, un segundo nivel, distinto del anterior, porque ahora estamos hablando ya de una dinámica, pues lo placentero nos atraerá, mientras tenderemos a evitar lo no placentero. Según el nivel de uno u otro la atracción o repulsión será mayor o menor. Así, desde el cuerpo el mundo o situación que provoca esas sensaciones cenestésicas quedan cargadas en relación con el cuerpo animal por lo que no son indiferentes. Tercero, hemos hablado de un nivel *cinestésico*, un nivel de movimiento, por tanto, de que el cuerpo no está quieto, tiene una movilidad, hace, actúa. Cito estos tres niveles porque van a ser los tres niveles omnipresentes en la vida, pensar/conocer, sentir/estimar, decidir/hacer; mas su soporte está ya en el modo como nos es presente el propio cuerpo.

Pero el cuerpo no es más que un primer momento de la vida humana, cierto que un momento estructuralmente básico, fundamental, porque, además, junto

a los tres niveles de referencia que he citado, hay otros dos decisivos que son los que dan el contenido al mundo, aunque de ellos no hay ninguna sensación corporal, me refiero a la conexión que el cuerpo establece con la luz y el sonido. El cuerpo tiene unos campos sensoriales cuya entidad sensible es cinestésica, pues la aparición de la luz depende de la apertura de los párpados, pues, cuando los abro, aparece el mundo iluminado y ahí los colores, en toda la multiplicidad y los matices que configuran las formas diversas en que aparece el mundo; y si cierro los párpados, como continuamente lo estoy haciendo, el mundo desaparece, aunque, dado que el cierre es muy breve —lo que en alemán se llama un *Augenblick*—, un instante, lo que hace es tener siempre ese breve temblor en el mundo simultáneo con el cierre del párpado. En cuanto al mundo sonoro, los sonidos están ahí fijos, me invaden, no tengo que hacer nada para escucharlos, pueblan el mundo, le dan un espesor porque no están ni por debajo del suelo, ni en el horizonte lejano, ni en el inalcanzable cielo: están entre todas esas dimensiones, con ellos el mundo entre esas dimensiones adquiere una profundidad poblada, no vacía, que es la de la vista, pero para escuchar los sonidos, atender a ellos, debo concentrarme, es decir, tensar el cuello, obnubilar un poco la vista y fijarme en esos extraños pobladores de densidad del mundo; también puedo mover el cuerpo o la cabeza para orientarme en relación con ellos. Pero los sonidos tienen una cualidad opuesta a la luz que es presente, pues a diferencia de la luz que está ahí quieta —sólo se altera en el ritmo de día y la noche y en el movimiento de la sombra— el sonido se sucede, va pasando, a un sonido sucede otro, o a una fase del sonido sucede otra.

Precisamente este modo de ser del sonido apunta en una dirección fundamental de la vida humana, pues la descripción de todo lo anterior, excepto en el caso del sonido, era presente. Pero pronto el cuerpo se vive, por un lado en una retención del presente, lo que se ve en el sonido y en el caso de las sensaciones táctiles diversas, que se suceden unas a otras, sin que las primeras desaparezcan como tampoco desaparece el sonido recién pasado, con lo que tenemos una retención de lo que acaba de ser, que va acompañada con una proyección de lo que va a pasar, de una protención del futuro. Este es el primer rasgo que Husserl analizó del sujeto humano, y lo hizo con tanta profundidad como seguramente nadie lo había hecho nunca, porque hasta entonces el tiempo había sido, el tiempo externo analizado por Aristóteles, o el tiempo de la vida humana citado más bien como un enigma por San Agustín; y luego Kant, que pondrá el tiempo como la forma del sentido interno, aunque lo someterá a un análisis constitutivo en el que los instantes del tiempo deberán ser sintetizados para constituir el tiempo, con lo cual el tiempo queda reconducido a una base presente y a una síntesis que reproduce esos instantes presentes, trayéndolos a la memoria.

Husserl hará un análisis muy pormenorizado de cada uno de los momentos temporales, partiendo del presente que está constituido por una distensión hacia el pasado y hacia el futuro. Esta distensión es a la vez que una des-tención, una re-tención, es decir, una forma de ir-dejando-de-tener lo que se retiene, y un-notener-todavía lo que se pro-tiene. En castellano podemos jugar con las dos palabras, la tensión y la tenencia (tención), de manera que la retención es una tensión de la conciencia hacia el pasado que ya ha sido y no puede dejar de haber sido, pero representa un momento en que el presente ya no tiene la claridad y fuerza

que tenía; y la protención que es una tensión hacia el futuro, en el que lo que va a venir aún no es, por tanto tampoco tiene la claridad y firmeza del presente. Por eso en el presente, que permite comprender y vivir el tiempo, no hay una síntesis de ahora, como pensaba Kant, sino que el ahora es lo que dirá Husserl un *presente viviente*, porque en sí mismo es una distensión hacia el pasado, que queda así retenido, y una protensión hacia el futuro, que así está tenido de antemano, es decir, protenido. Ésta es la base de la temporalidad humana y, posiblemente, de la temporalidad de muchos de los vivientes.

Pero lo que caracteriza la vida humana, en relación con el tiempo, es que, sobre todo, esa retención del tiempo presente es muy densa porque el pasado retenido era ya, él a su vez, un presente que retenía un pasado, de manera que el presente está distendido enormemente en el pasado, hay pues un continuo desplazamiento del presente hacia un pasado denso, pero que hace al presente también denso, y eso da al mundo una continuidad que se proyecta también al futuro, porque el futuro tiene también los mismos rasgos del pasado, por lo que el mundo adquiere una continuidad.

Pero lo que caracteriza a la vida humana es que esa continuidad se da al mismo cuerpo carnal que está en el presente, es mi cuerpo el que se me da en el presente pero que ya era también en el pasado y será en un futuro. Por tanto, tenemos un presente abierto al pasado y al futuro, pero muy pronto en la vida³ —es una cuestión de estudio empírico—, damos un paso decisivo, no nos contentamos con tener ese presente distendido hacia el pasado y el futuro, dando una continuidad a la vida y por tanto al mundo, sino que abrimos específicamente retazos de ese pasado y retazos del futuro, y ese mundo pasado y ese mundo futuro no son mundos independientes, sino el mismo mundo presente que tenemos pero con una diferencia, que ahí está mi cuerpo, mi mismo cuerpo y por tanto mi mismo yo, pero ahora sólo «recordado» o «esperado». La posibilidad de esta apertura a retazos del pasado, lo que llamamos «recuerdo», y a posibilidades del futuro, lo que llamamos «expectativas», y en un ámbito un poco más amplio «esperanza», es que previamente hayamos retenido el pasado y que hayamos protenido el futuro.

Por eso el tiempo humano tiene estas dos vertientes, por un lado la condición mencionada y, por otro, el abrir explícitamente retazos del pasado y del futuro, recordar y esperar. Y ahí es donde ya no sólo tenemos el yo identificado con el tiempo como el modo en que es, en un presente distendido hacia el pasado y el futuro, sino un yo que es, desde un momento muy temprano en la vida, una síntesis de los diversos recuerdos continuos en los que vivimos, porque, tanto a lo largo del día como a lo largo de los días, esos recuerdos ya siempre me van a acompañar, más aún, yo voy a ser el resultado de esa síntesis de los recuerdos. Mas lo que ocurre hacia el pasado sucede también respecto al futuro. Cada vez con más frecuencia estamos en el futuro, incluso *pronto el futuro tomará las riendas* y los proyectos, que son decisiones sobre lo que voy a hacer en el futuro, se convertirán en la verdadera sustancia del yo porque el futuro no es tanto el futuro del mundo como los *proyectos que asumo desde mi iniciativa*, por más que ese futuro vaya acompañado del tiempo que se nos da en el mundo.

³ Recientemente una niña de tres años decía que «ella cuando era pequeña había dormido en esa casa», se refería a la casa de unas tías donde había dormido hacía escasamente dos meses.

Así el yo trascendental, que empieza con la carne sensible, que le da una consistencia basada en las *sensaciones ubiestésicas*, y un principio de sensación de estima, basados en las sensaciones cenestésicas, es a la vez un yo resultado de una síntesis temporal basada en los recuerdos, así como un yo que proyecta para el futuro qué va a hacer en el mundo, en un mundo que será fundamentalmente el mundo del pasado, sólo que con los cambios que podamos introducir en él yo mismo, los otros, o la propia naturaleza en torno. Pero para esto debemos considerar otro rasgo de este yo, el rasgo social en que siempre está inmerso y que ya nos ha salido porque la puesta en marcha de la fenomenología está en íntima conexión con este rasgo, el *rasgo social de la razón* o, si se quiere, el hecho de que la razón nos interpela a todos.

5. CARÁCTER SOCIAL DE LA SUBJETIVIDAD: LA INTERSUBJETIVIDAD

Uno de los tópicos que más han dañado a la fenomenología está en relación con este rasgo del yo trascendental. No deja de ser curiosa esta cuestión porque la fenomenología arranca precisamente de lo contrario, del convencimiento de la situación subordinada del individuo fáctico a la razón, por tanto, del convencimiento de que el sujeto de las proposiciones con una verdad de razón, o los juicios de existencia basados en la percepción, no es un sujeto individual sino un sujeto colectivo, es decir, cualquier sujeto humano, o todo sujeto humano. La razón, por su propia esencia, es intersubjetiva. No es otro el principio de la fenomenología.

Fernando Montero Moliner insistió siempre en este punto, encontrándose con cierta incompreensión incluso por parte de los fenomenólogos porque, aparentemente, el tema de la intersubjetividad aparecería en la fenomenología un poco más adelante. Lo que es cierto, pero por la propia dinámica del desarrollo de la fenomenología. Pues, lo primero que hace Husserl es exponer el principio fundamental de la seguridad y certeza de las leyes lógicas y matemáticas, al margen de cualquier psicologismo, para luego analizar el sujeto en el que se dan esos objetos dotados de esos caracteres. Pero ese sujeto es un sujeto individual, corporal y temporal. Justamente en este contexto, en el que fragua la dificultad de pensar fenomenológicamente el sujeto competente para cualquier tipo de objeto, entre ellos, los matemáticos y lógicos, se ve obligado a formular el método fenomenológico de la epojé y la reducción. Ahora bien, la característica de la una y la otra llevan, aparentemente, a insistir en el rasgo individual del fenomenólogo, con lo que parece desaparecer el aspecto social del sujeto.

Husserl percibió muy pronto el problema, ya en las lecciones de 1910/1911, conocidas como las *Lecciones sobre problemas fundamentales de la fenomenología*⁴, que no fueron publicadas hasta 1973, aunque de su importancia se tenía noticia desde la publicación de las lecciones de *Filosofía primera*. En aquellas lecciones Husserl, aunque no desarrolla la teoría de la intersubjetividad, pone las bases de todos los desarrollos futuros al respecto, y a los que dedicará cientos de páginas,

⁴ Traducción castellana, de César Moreno y Javier San Martín, Alianza Editorial, 1994.

como se puede ver en los tres tomos (Hua XIII, XIV y XV) que editó Iso Kern de textos sobre la Intersubjetividad.

En resumen, podríamos decir lo siguiente. Husserl aborda el tema de la intersubjetividad desde tres perspectivas. La primera está siempre de fondo, y se refiere al convencimiento de que la fenomenología de la razón implica a todos, por tanto, desde una fenomenología de la razón estamos en un contexto social. Decir que algo es razonable, implica que lo es, no sólo para mí, sino también para los otros.

El segundo, quizás el único que Husserl desarrolla expresamente pero ofrece más motivos para errores que para aciertos, es el análisis de los actos en que percibimos a los otros, los llamados en la terminología que se había impuesto desde principios de siglo empatía o *Einfühlung*. Las discusiones sobre este tema fueron continuas en el Husserl de Gotinga y su entorno, de manera que su ayudante Edith Stein escribió su tesis doctoral sobre el tema. Husserl sin embargo no publicó nada al respecto hasta el texto de las *Meditaciones cartesianas*, en cuya quinta Meditación se analizan exhaustivamente los actos de percepción del otro.

El tercer enfoque es más interesante, y aunque no aparece en el anterior es el que le da sustento y alimento, de manera que al no haber tenido noticias de ese enfoque, el segundo podía aparecer descarnado y, por tanto, ineficaz. En el análisis genético de la subjetividad, Husserl pone en la base de la vida personal una estructura instintiva de relación madre hijo, que va a determinar toda la vida. Según Husserl, y no creo que sea fácil no estar de acuerdo con él, una característica de la vida humana es el vivir generativamente, es decir, en un contexto generativo y generacional. Pues tanto lo uno como lo otro está implicado en el aspecto generativo. Generativo significa, en primer lugar, el *saberse nacido* en una familia, estando referidos a unas personas mayores, generalmente la madre de la que se espera todo lo necesario en los momentos en que la persona está en pleno proceso de constitución. Pero significa también generacionalmente, porque pronto se toma conciencia de la diferencia entre adultos y compañeros, es decir, la *diferencia generacional* que en adelante será determinante de los comportamientos, empezando por el uso de los espacios en la propia casa. Si partimos de esta constatación sobre el modo como la subjetividad se desarrolla, tenemos que decir que siempre estamos en un contexto social, desde el principio mismo de nuestra apertura al mundo, en la forma más normal de vida, en el modo del pecho materno. Ese horizonte social no es algo abstracto, sino que tiene la figura de la madre y resto de parientes que están alrededor, para luego irse ampliando.

Es sobre este contexto social desde el que debemos abordar los análisis de Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, donde no se trata de *probar o demostrar* que tengo conciencia de los otros, porque los otros están de siempre en mi vida. De lo que se trata sencillamente es de analizar los diversos componentes que entran en esa experiencia, una experiencia para la que en definitiva la palabra usual, *Einfühlung*, empatía, es una «mala palabra» porque dice más de lo que pretende, pues lo que quiere decir es sencillamente la *Fremderfahrung*, es decir, la experiencia del otro, que no siempre implica una empatía sino sólo la percepción del cuerpo del otro como tal cuerpo del otro. En esta expresión hay

muchas capas, al menos tres, por un lado el cuerpo físico, del que tengo experiencia directa; luego, aunque aquí está el problema —en la interpretación del «luego»—, la implicación de la carne; y, en tercer lugar, la apertura de la vida mental del otro. Y todo ello de golpe en la percepción del cuerpo, en la que percibimos la carne. El error ha estado siempre en el intelectualismo con que pensamos que siempre estamos en la vida mental del otro, cuando lo que tenemos del otro es la percepción de su vida animal, lo que se nos da en la percepción de la vida animal. Porque la percepción de cualquier ser vivo sensible es percibirlo como carne viva y por tanto sensible, como mi cuerpo, que, en la opinión de Husserl, actúa como *experiencia fundante*. Lo más probable es que perciba el cuerpo en movimiento, y ese movimiento lo percibo como percibo mis propios movimientos, como movimientos que persiguen una intención de algo, con lo cual inicio algo que la percepción del otro inicia, y ahí está la verdadera empatía, palabra que designa estrictamente el ponerme en el lugar del otro para rehacer la vivencia que subyace a su comportamiento. Dado que la percepción de esas vivencias en la conducta del otro ocurre fundamentalmente en el campo afectivo, porque éste se traslada por lo general al rostro de manera inmediata, esa percepción del otro, en ese segundo recorrido, es una empatía, una *Einfühlung*, una introyección afectiva, o lo que es lo mismo, un sentirle al otro sus sentimientos. Metonímicamente esta palabra pasó a designar la totalidad, primero, del conocimiento del otro, designación que puede tener su validez, porque siempre hay una inducción a partir de las manifestaciones, la mayor parte de las veces afectivas, de la vida mental efectiva del otro; pero segundo, en lo que debemos presumir que ya habría una mala interpretación, se aplica a la misma experiencia del otro, en la que no es necesaria ninguna introyección de nada, porque el cuerpo del otro se percibe directamente como cuerpo vivo carnal.

Unas líneas más para terminar este apartado. No nos debe pasar desapercibido algo que hemos mencionado ya antes, la reduplicación en que nos sitúa la apertura de retazos de nuestro pasado a la que antes aludíamos. Como hemos dicho, esa reduplicación ocurre ya en los primeros años de la vida, y no debe pasar desapercibido lo que supone, primero, de distensión temporal del yo. El yo pierde de ese modo la exclusividad de la presencia. Yo no soy sólo el presente, sino también el pasado. Segundo, el yo pierde el rasgo de ser el punto cero. Es cierto que siempre es presente y punto cero del espacio, pero por esa presencia recordada o esperada en otro tiempo o espacio, el yo se pierde en lo otro, con lo cual el propio yo se encuentra en su misma entraña en el horizonte del otro, extrañado de sí mismo. Esta forma de ser el propio yo, distendido al pasado y a los otros lugares, fue uno de los temas a los que más tiempo de reflexión dedicó Husserl en los años finales de Gotinga. Todo esto significa que el yo no sólo es social por estar en un contexto social desde el principio sino que también muy pronto está también internamente en una diferencia consigo mismo, en otro yo que él en este momento. Entre el yo recordado y otro yo visto no hay tanta diferencia en las capas constitutivas. Mas aún, mi recuerdo o mis proyectos, en los que me proyecto en diversas maneras, no provienen tanto de mí como de la percepción de los otros. De todas maneras, la tarea de la fenomenología es investigar todos estos horizontes de implicación.

6. CARÁCTER HISTÓRICO DE LA TRASCENDENTALIDAD

El sujeto trascendental es el mismo ser humano mirado desde sí mismo y no interpretado como una parte del mundo sino como punto de partida en el que se da la experiencia del mundo, una experiencia que ocurre en los tres niveles que hemos descubierto en la carne, la presencia del mundo, la estima y valoración del mundo a través del sentimiento del cuerpo, y la acción en el mundo. Este sujeto empieza con la carne, una carne que tiene una presencia exterior que, además, se compone con el mundo. Si no tiene ningún sentido decir que la carne es una parte del mundo, y en esa medida es estructura del sujeto trascendental, tiene todo sentido porque es un dato de la experiencia que nuestro cuerpo externo, o la carne en cuanto exterioridad al alcance de sí misma, es tan objeto como cualquier otro objeto, por tanto, una continuidad con el mundo mismo.

El sujeto trascendental en cuanto carne se presenta también con una iniciativa que puede moverse por la presencia extendida de la carne, de manera que la iniciativa puede atender a un lugar de la carne o a otro, incluso puede, mediante la misma carne, tomar como objeto otra parte de la carne como cuando con una mano tomo la otra. Esta iniciativa, que llamamos por antonomasia «yo» pero que funciona siempre con la carne, siendo esta la primera estructura de la misma, no es un punto vacío sino que ya hemos visto que tiene, primero, una distensión temporal, luego una densidad temporal, es decir, el carácter de ser una síntesis entre el yo que aparece recordado del pasado y proyectado al futuro, por lo que tiene lo que llamaríamos un *carácter biográfico*, porque esa síntesis es lo que constituye el núcleo fundamental de lo que será la biografía que constituye lo que somos, nuestra identidad. Todo esto es lo que entendemos por el carácter social del sujeto trascendental. Hemos visto, además, que todo eso se da en un contexto social, pues en la biografía de cada uno están siempre implicados los otros, desde los más cercanos, los padres y hermanos o miembros de la propia generación, a los otros, en un sentido más generalizado, de los cuales sólo sé que son seres humanos como yo pero sin ningún contenido más allá de su cuerpo que se presenta directamente como carne.

Pues bien, ese yo no sólo es temporal e intersubjetivo, sino también histórico. Junto con la intersubjetividad, la historicidad, o en general, la historia, ha sido uno de los temas que han sido considerados tradicionalmente más ajenos a la obra de Husserl. No sólo los discípulos de Heidegger, con éste a la cabeza, por supuesto, sino incluso fenomenólogos que se han formado en esa «escuela de la fenomenología» dirigida por Husserl, tales como Ricoeur. Para esta opinión generalizada había razones de dos tipos; por un lado tenemos, naturalmente, una falta de comprensión de lo que era el sujeto trascendental en toda su amplitud, así como un desconocimiento de la reducción, debido fundamentalmente a la falta de información sobre la obra de Husserl y a ciertas expresiones del propio Husserl. Pero por otro lado tenemos la característica misma de la intención de la fenomenología de fundar o reconstruir un sujeto racional que parece que debe estar más allá de la historia porque ésta sería el reino de lo mudable, de lo inestable, en definitiva, de una facticidad de la que la fenomenología debía protegernos. Por eso era normal pensar que la historia debía ser radicalmente ajena y opuesta a la fenomenología.

En esta postura, reiteradamente asumida por filósofos que, por otro lado, mostraban su admiración por Husserl, por ejemplo, Ortega, se olvidaba profundizar justamente en la estructura misma del primero y segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, que, por un lado, debía rescatar la independencia de los contenidos lógicos y matemáticos respecto a la facticidad del sujeto (tema del primer tomo), pero, por otro, había que pensar cómo esos contenidos aparecen en un sujeto que es realmente sujeto humano. La misma génesis de la fenomenología, marcada por esta problemática, obliga a pensar que la historia es el gran problema de la fenomenología, no sólo un tema dejado por superado a las puertas mismas de la fenomenología, sino al revés, el *problema fundamental de la fenomenología*, porque justamente la mutabilidad que parece corroer la vida humana, irremediablemente histórica como es mortal, nos obliga a profundizar en el rasgo también indudable de la certeza metahistórica de compaginar estos dos polos de la vida humana. Por eso llegado a su madurez, dirá Husserl que la historicidad es el gran *Faktum* de la subjetividad trascendental⁵.

Pero nos encontramos con un problema añadido, que no ha dejado también de importunar y sobre todo de dar pie a comentarios maliciosos, sobre todo cuando, para los seguidores de Heidegger, que eran quienes más ignoraban a Husserl, generalmente basados en los prejuicios que en este trabajo estamos intentando sortear y superar, ha surgido el engorroso tema del nazismo de Heidegger, tan vinculado al tema del racismo más grosero. El tema es que la historicidad es el gran tema que subyace a la fenomenología, desde su mismo comienzo. Pero pronto la fenomenología cae en la cuenta de que las formas de vida de la humanidad son ellas mismas diferentes a lo largo de la historia. No siempre ha existido filosofía, ni siempre ha existido ciencia. Más bien el mundo histórico en que vivimos es radicalmente distinto de otros mundos históricos en los que no hay influencia de la filosofía ni de la ciencia. Y si nuestras sociedades viven pensando en un futuro mejor, en el que se resuelvan los conflictos sociales y en el que se puede construir un nuevo reino para todos los seres humanos, o para los más fuertes, según las ideologías, esta forma de sociedad y humanidad, con ese tipo de historicidad volcada al futuro, no parece darse en otros pueblos, que parecerían vivir sin «esa» historia. De ahí se ha dado el paso a pensar que son pueblos *sin* historia.

La palabra 'historia', en este contexto, tiene, en principio, un sentido epistemológico, porque se refiere al relato —demostrado por supuesto que ejecutado con las garantías prescritas por el método científico— de los acontecimientos sucedidos. Pero de ese concepto epistemológico, según el cual, la historia como ciencia es posible cuando se da documentación escrita, siendo todo lo anterior la «prehistoria», se pasa a calificar a los pueblos sujetos de esa taxonomía epistemológica, como pueblos con historia y pueblos sin historia, y consecuentemente a las personas miembros de esos pueblos, a personas que viven de modo histórico o personas que viven de modo no histórico.

Partiendo de estos antecedentes profundamente instalados en nuestra visión de las sociedades y los pueblos, cualquier afirmación es entendida dentro de ese marco. Husserl piensa el desarrollo de la humanidad dividido en dos grandes épocas, aquella en que la razón que impregna *toda* cultura humana y que es rasgo

⁵ *Erste Philosophie*, II, 506, del Beilage XXXII, el último, que procede del año 1921.

de *toda* persona humana, se hace refleja, es decir, se hace consciente de sí misma, y se formula, y entonces queda disponible para ser aplicada a otros contenidos. Eso es la filosofía. Ese nuevo modo de ser termina produciendo un cambio radical en el modo de vida, que es el que lleva a la vida actual. Europa es un producto explícito de la actitud inaugurada en Grecia (aunque ahora sabemos que esa actitud se pudo dar en la misma época en China e India), radicalmente volcada hacia el futuro, en un modo de ser que poco a poco se ha ido extendiendo a todo el mundo. Pero no todos los pueblos ni comunidades viven de este modo, por ejemplo, dice Husserl que los gitanos nómadas de Europa no vivían en el modo histórico de los otros europeos, en ese sentido no eran «europeos». Esta frase husserliana ha sido tomada por ignorantes como una frase racista. Sobre la total estupidéz de esa consideración no vamos a decir nada, porque quienes la utilizan en ese sentido lo único que quieren es poner a la víctima del nazismo que fue Husserl en el mismo nivel que los miembros del partido nazi, que fueron los causantes del terror nazi, entre los cuales estaba Heidegger, flamante Rector de la Universidad de Friburgo en la época en que empezaron a quemarse libros de profeso- res de origen judío.

La verdad es que para la fenomenología el modo de vida de las personas es la temporalidad, una temporalidad que constituye una *historicidad interna*, porque la recuperación del pasado, tal como hemos explicado, y la proyección al futuro que es el núcleo de los proyectos, es la condición fundamental de la historicidad, más aún es el *a priori histórico de la vida humana*. Toda vida humana vive de ese modo. Por tanto, el sujeto trascendental es un sujeto histórico con esta historicidad interna. Pero dada esta historicidad interna, teniendo en cuenta que la vida humana es social, intersubjetiva, es muy fácil que pase a ser *historicidad externa*, porque la biografía se vive en relación con los otros, aunque sean las generaciones que van pasando y que se miden de diversos modos, como el tiempo es medido desde hace muchos miles de años, al menos, sabemos, desde principios del paleolítico superior. En el momento en que se mide el tiempo mediante signos externos, la historicidad interna se convierte en historicidad externa. Lo que ocurrirá es que los sujetos de esa historicidad externa estaban aún muy separados unos de otros, y aunque gracias a la antropología cultural y social, en sus diversas formas, se pueden seguir los inmensos intercambios entre los pueblos, no es fácil rehacer la historicidad externa de los pueblos antes de los testimonios escritos, y por eso entraría aún en el terreno de la prehistoria, pero nunca debemos transferir ese concepto epistemológico a la realidad de los pueblos, y menos de los sujetos.

Otra cosa es la asunción de los dos modos globales de existencia de la humanidad, que modifica también el modo de vivir esa historicidad externa presente desde antiguo en la vida humana. Ese nuevo modo de vivir la historia que se fue fraguando en Occidente y seguramente también en Oriente y en América, entre los incas y aztecas, lleva una planificación del futuro, en el que se termina en una confrontación con los otros, que ha determinado el curso mismo de la historia. Pero nada de eso incide en el modo de ser de la subjetividad personal de cada uno, que es la subjetividad trascendental que cada uno llamamos yo. Así el yo es radicalmente histórico, y por ser intersubjetivo, es también histórico en una historicidad externa, que en unas condiciones determinadas podría convertirse en una historia como relato. Pero no es directamente histórica en el modo de vida

del Estado o de la Nación, porque estas formas históricas tienen ellas mismas un nacimiento en la historia, en una historia más amplia que se enraíza en esa historicidad interna que es propia de todo yo trascendental que somos cada uno de nosotros.

7. LA REFLEXIÓN CRÍTICA COMO EXPONENTE DEL YO TRASCENDENTAL

Aún nos queda un último punto, un punto fundamental para entender en toda su amplitud las características de la vida humana y, por tanto, del yo trascendental. Es, además, una característica que se da como posibilidad en la vida humana, no necesariamente como estructura real, pero de la que depende el desarrollo de la humanidad desde que esa instancia empieza a ejercerse. Me refiero a la *capacidad crítica y reflexiva del sujeto*. Para entender esta capacidad crítica debemos considerar cómo se da la iniciativa en relación con el mundo.

De entrada, siempre debemos tener presente que desde que nuestra conciencia empieza a abrirse siempre tenemos como fondo o como base el horizonte del mundo, que siempre nos está abierto táctilmente, o por el tacto y la vista, en una actuación simultánea de los dos. El mundo que me rodea y que toco continuamente con mis pies, y veo cuando mis ojos están abiertos, está siempre como entorno en el que se dan todos los actos de los que vamos a hablar a continuación. Porque, supuesto ese fondo, en él destacan cosas, puntos, lugares, etc. a los que la iniciativa del yo atiende. La iniciativa del yo actúa en la carne y atiende a unas partes u otras, siendo ella la que centraliza los actos cognitivos, afectivos y volitivos en los que se focaliza un aspecto del mundo o de la carne misma. Por eso es la iniciativa, o el yo en cuanto iniciativa, un centro cuyo campo de actuación es la carne y, a través de ella, el espacio del mundo de alrededor, y el tiempo, pues el yo se desplaza —aunque tendríamos que decir que despresentifica y así se temporaliza— a aquel tiempo o a otros. En todos estos actos generalmente se da como correlato del momento subjetivo un momento objetivo, es decir, algo que percibo o conozco, algo que siento y estimo, y algo que quiero hacer y hago, y en todos ellos hay una implicación mía, un compromiso, los acepto como tales, estoy seguro de esos objetos, los acepto o rechazo, hago esto o lo otro. Una vez dado ese compromiso, queda retenido, como no podía ser menos dada la estructura temporal que veíamos, pasando a constituir parte de mi pasado, y en la forma en que es la vida humana, pasa también a constituir una matriz para otros actos que ocurrirán después, actos siempre cognitivos, afectivos y volitivos. Por supuesto, esa estructura siempre ocurre teniendo en el fondo o como base el horizonte del mundo que hemos mencionado.

En esta estructura, que destaca del conjunto del mundo un punto, un aspecto, una parte, hay una dualidad entre el acto de compromiso o toma de partido mía y la base por la que se toma esa postura. Normalmente la vida suele transcurrir sin problemas, de manera que esa estructura dual no tiene carácter explícito. Pero a veces, por muchas y diversas causas, esa toma de partido, compromiso, valoración o acción, puede desenvolverse con una base reducida, dudosa, escasa, o sencillamente puedo haberme equivocado, o en el caso de las acciones,

puedo encontrar obstáculos o dificultades. En ese momento, se da una reflexión sobre la base comparándola con otra posibilidad de interpretación de la misma. Si me duelen las muelas, puedo afrontar el dolor como un fondo molesto localizado en una parte de mi boca, o puedo tratar de localizarlo con precisión, por ejemplo, de cara a perfilar la causa del dolor, porque la naturaleza del dolor puede haberme inducido a equivocarme en qué muela me duele. O la anécdota que se suele contar de Husserl, y que relata Rainer Sepp, y que, por otro lado, tantas veces ha utilizado Husserl, de la muñeca y la persona, anécdota que le ocurrió en Berlín, cuando vio una joven hermosa en un escaparate que le hacía un gesto de seductora invitación, y cuando se acercó vio que era un maniquí. O una falsa evaluación sobre la adecuación de algo; o un problema de ajuste en un instrumento; o una decisión errónea, basado en un *conocimiento* erróneo, como si quiero ir al cine y ya no pasan la película que quería ver, u ocurre que el cine está cerrado; o no llevo dinero; o he hecho una evaluación errónea, pues la película no merecía la pena; o he cometido una equivocación en la decisión, pues debería haberme quedado a trabajar. En todos estos casos hay una atención muy especial a la base de la experiencia, de la evaluación o de la decisión, para volver a ponderarlas.

Esta forma de actuación es una posibilidad de toda persona, y usada con frecuencia en la vida, por más que *no todos la usen del mismo modo*, incluso algunos apenas la utilizarán. Y es que hablamos del nivel en el que surgen los predicados de la razón, porque de lo que se trata es de una evaluación del primer acto o toma de postura, mirando al acto mismo, no viviendo en él como en el momento del compromiso con el acto.

Esta posibilidad de la persona, de todo ser humano tal como lo hemos conocido en la historia de nuestra especie, es el punto de partida fundamental de todos los cambios históricos, que por lo general siempre son resultado de una ponderación reflexiva de la experiencia anterior. Lo que se da en estas situaciones es un cambio en la atención, de mirar directamente el objeto del acto, sea éste cognitivo, afectivo/evaluativo o volitivo, volviéndonos a esa base que está detrás del acto, bien a los datos precisos de mis sentidos, bien a los aspectos del objeto que me movieron a la valoración, bien a lo que la decisión representaba en mi vida, por ejemplo, si voy al cine teniendo otras obligaciones, la reflexión se fijará en el peso del placer o ventajas obtenidas al ir al cine, frente a lo que pudiera representar el cumplir mis obligaciones.

La multiplicidad del mundo de la reflexión es inmensa y no puedo extenderme demasiado. Voy a indicar solamente tres grandes núcleos en que la podríamos dividir, siendo los tres posibilidades del yo, y estando éste por tanto en cada una de ellas en lo más íntimo de su naturaleza, porque en la reflexión el yo es explícitamente consciente de sí mismo. El primer grupo se refiere a los momentos de la vida ordinaria en todos sus niveles, y sólo busca ajustarla, aunque hay un nivel de esta vida ordinaria muy importante en la vida, en el cual lo que hacemos es fundamentalmente *ponderar nuestras acciones*, entre esta posibilidad de la reflexión hay una a la que estamos dirigidos por principios que rigen nuestras decisiones de cara a realizar lo que la sociedad, con mi asentimiento más o menos explícito, define como un ideal. Pero entre los ideales hay uno que es el de la rectitud de la conducta, sobre todo en relación con los otros. Continuamente es-

tamos comparando nuestra vida y nuestras decisiones con este ideal, o con las normas procedentes del mismo en un saber sobre nosotros mismos, que por eso se llama conciencia moral, en alemán, un *Gewissen*, una especie de saber reflejo evaluativo sobre nuestras acciones, y por ellas sobre nuestra persona o las demás.

Hay un segundo nivel de la reflexión, en la que queremos juzgar y evaluar, en el nivel que sea, la experiencia, someterla a precisión y medida para, sobre esos juicios y con una base controlada, establecer acciones futuras seguras. Todo lo que desde el neolítico se ha hecho sobre la experiencia ha estado regido por este motivo, que ha terminado generando un acervo de conocimientos verdaderamente espectacular, todo lo que llamamos la ciencia. Este tipo de reflexión, en la que nos fijamos con todo rigor en los datos de la experiencia, lo que nos dan los sentidos antes de atribuirles una interpretación, por eso es reflexión, empezó muy pronto, seguramente ya al pretender contar la sucesión de las lunas y estaciones, para de ese modo poder situarnos (temporalizarnos) en la sucesión y poder situar por comparación otros acontecimientos, sucedidos o por suceder, y tomar las decisiones oportunas respecto a ellos. Sabemos que la astronomía está en relación con la fijación de los momentos en que había que activar ciertos rituales. Pero la astronomía está muy directamente relacionada con la matemática, con la geometría, a su vez también relacionada con la agricultura, etc. También la contabilidad del Estado, institución que es consecuencia de la revolución neolítica, incide en el desarrollo de este tipo de reflexión, cuyos resultados se van sedimentando en conocimientos que al final terminan por ser cuerpos de saber que hay que aprender y entender. La comprensión que llamamos entender es un tipo de reflexión sobre unos datos para ver en ellos lo que se dice que representan, por ejemplo, una igualdad matemática que al principio no veo y que es imprescindible comprender.

Pero aún hay un tipo de reflexión más elevado que el anterior, porque reflexiona sobre todo lo anterior, en realidad reflexiona sobre todo, sobre la propia reflexión haciéndola objeto, tratando de encauzarla, sistematizarla, y, sobre todo, de articular los momentos sobre los que se puede reflexionar. En mi opinión, en este lugar está la filosofía, que en este sentido supera toda reflexión científica. La fenomenología es un tipo de esta reflexión, posiblemente uno de los más puros en la medida en que tiene plena conciencia de su carácter reflexivo, y trata por encima de todo de ser consecuente con las exigencias del movimiento reflexivo. En la fenomenología hablamos del yo que hace fenomenología como el *yo fenomenologizante*, un yo que se eleva sobre el yo directo, en toda la multiplicidad que hemos descrito anteriormente (como un resultado anticipado de esta misma reflexión), primero para descubrirlo en cuanto trascendental, es decir, en cuanto una perspectiva compleja sobre el mundo, en todos los niveles descritos, cognitivo, evaluativo y volitivo. Segundo, para establecer con la mayor precisión posible los criterios que actúan en cada uno de esos niveles, por ejemplo, la modalidad de cada región, sus tipos de experiencia, entre ellos la experiencia óptima. Y tercero, para, en última instancia, poder tener una vista sobre la vida individual y social lo más precisa posible, de cara, sobre todo, a obtener una orientación sobre el modo en que podemos contribuir a crear un mundo en el que las personas, es decir, cada uno de nosotros en relación con lo que realmente somos, podamos encontrar plena satisfacción de nuestros deseos de acuerdo a las posibilidades ofrecidas en cada momento por la historia.

El sujeto fenomenologizante, que actuaría como un representante privilegiado de todo sujeto que haga filosofía, es un sujeto reflexivo sobre el sujeto directo de la vida, cuyo sentido descubre como trascendental, a partir del sujeto que en la vida ordinaria se vive como sujeto en el mundo y por lo general, también como sujeto al mundo. Al descubrir el fenomenólogo el yo trascendental, él mismo, el fenomenólogo, no es distinto del yo trascendental, sino no más que su *exponente*, pero teniendo en cuenta los dos sentidos de la palabra 'exponente', como exposición de lo que es el yo trascendental, y segundo, indicando la virtud que la función exponencial tiene de multiplicar por sí misma la dimensión del número base. En efecto, la virtud de la reflexión filosófica, si es consecuente, que es lo que la fenomenología pretende, será la de potenciar la vida del yo, en una dirección que Husserl llamaría de la *autorresponsabilidad de la razón*, que necesariamente termina en la propuesta de lo que Husserl llamaría con Fichte la creación del orden moral del mundo, única condición para que el sujeto trascendental en su dimensión social pueda desarrollarse en su plenitud. O como diría Ortega, única posibilidad de llevar el mundo a la plenitud de su significado, es decir, de su ser.